



**CULPA Y CIVILIZACIÓN:  
UNA LECTURA AL  
MITO DE DIONISO  
ÓRFICO Y AL MITO DE  
LA CAÍDA DE ADÁN**

Óscar Flantrmsky Cárdenas

## **CULPA Y CIVILIZACIÓN: UNA LECTURA AL MITO DE DIONISO ÓRFICO Y AL MITO DE LA CAÍDA DE ADÁN**

**Resumen:** la culpa, uno de los pilares alrededor del cual se ha establecido nuestra sociedad, no siempre ha sido tal como se concibe hoy en día. Para entenderla, es necesario mirar atrás y hallar en otras culturas emblemáticas de occidente los primeros cimientos de este aspecto moral. Para ello, el mito brinda las herramientas adecuadas. En el presente artículo se comparan dos mitos fundacionales, sus similitudes, sus distanciamientos y su permanencia actual. Los mitos objeto de análisis son el mito órfico de Dioniso Zagreo y el mito judío de la Caída, de Adán, cuyo estudio se da a partir de la breve explicación de la noción de culpa en la Grecia antigua y sus conceptos claves, hasta llegar a la noción de la culpa como contaminación, noción que es compartida en ambos mitos, con sus respectivas diferencias.

**Palabras clave:** *ἄτη, μίσημα*, orfismo, Adán, Dioniso.

---

## **GUILT AND CIVILIZATION: A READING OF THE ORPHIC DIONYSU'S MYTH AND ADEM'S FALL'S MYTH**

**Abstract:** Guilt, one of the pillars around which our society has been established, has not always been as it is conceived today. To understand it must be necessary to look back and find in other emblematic west cultures the first foundations of this moral aspect. For that, myth provides the right tools. In the present paper, two foundational myths are compared, their similarities, distances and current permanence. The Myths analyzed are the orphic myth of Dionysus Zagreus and the jewish myth of the fall of Adam, whose study is given from the brief explanation of guilt's notion in ancient Greece and it's key concepts, to the notion of guilt as contamination shared in both myths, with their respective differences.

**Key words:** *ἄτη, μίσημα*, orphism, Adam, Dionysus.

---

**Fecha de recepción:** octubre 20 de 2010

**Fecha de aceptación:** noviembre 5 de 2010

---

**Oscar Flantrmsky Cárdenas:** colombiano, Filósofo y Abogado de la Universidad Industrial de Santander. Estudiante del Máster en Filosofía i estudis clàssics de la Universitat de Barcelona, España.

**Correo electrónico:** kynikoy@hotmail.com

## **CULPA Y CIVILIZACIÓN: UNA LECTURA AL MITO DE DIONISO ÓRFICO Y AL MITO DE LA CAÍDA DE ADÁN**

---

### **INTRODUCCIÓN**

¿Qué se entiende por culpa hoy en día? La pregunta, aparentemente sencilla, encierra un problema mucho más complejo. Frecuentemente, la primera idea que se tiene al pensar en la culpa, sea de una manera espontánea o fundamentada en teorías psicológicas, remite, generalmente, a que se trata de un sentimiento, por lo que habría de circunscribirse, en relación con su origen, en el plano más íntimo de un individuo. No en vano así es concebida por la Real Academia, cuya definición, en su acepción psicológica, versa sobre una “acción u omisión que provoca un sentimiento de responsabilidad por un daño causado”. Tal definición no ha de ser objeto de un análisis detallado, si se tiene en cuenta que, por una parte, la misma enfatiza una repercusión en la esfera subjetiva, en tanto produce una suerte de aflicción motivada por un actuar u omisión que finaliza en un daño, y por otra, de la culpa, así definida, se destaca lo que bien podrían considerarse sus elementos básicos, a saber: un sentimiento, una acción y un resultado perjudicial. Con esto basta para concluir que se apunta a un estado subjetivo que, en otras palabras, es consecuencia de la interiorización tanto del daño como del actuar que lo ha provocado.

Ahora bien, podría pensarse que una noción de culpa, como la expuesta anteriormente, ha sido constante a lo largo de la historia. Sin embargo, no ha sido así; la culpa, tal como se concibe en el imaginario común, es el resultado de un proceso histórico cuyas concepciones variaron con el tiempo en las diferentes culturas. Es decir, el concepto de la culpa no ha sido homogéneo en la historia sino, todo lo contrario, heterogéneo y mutable. En este orden de ideas, preguntarse cómo era entendida la culpa en tiempos remotos, para obtener una respuesta que diera pequeños visos del modo de pensar propio de un periodo tan lejano, no deja de tener validez hoy en día, sobre todo si se tiene en cuenta que, para entender el presente, es preciso indagar en el pasado, y más cuando

se trata de un concepto sobre el que la sociedad se ha estructurado, desde el entorno familiar hasta el jurídico, y que no carece de interés por tratarse de un aspecto inherente al hombre. Naturalmente, la respuesta que se obtenga de una indagación tal está provista de la imposibilidad de llegar a una única respuesta válida universalmente, puesto que pretender entender la noción de culpa como fue concebida en un periodo tan remoto, no deja de ser algo ilusorio, dado el amplio abismo cronológico que separa ésta, nuestra época, de la época tomada como punto de partida. Y dada esta imposibilidad, también sería una llana ilusión procurar tener una experiencia propia de la noción de culpa de aquel entonces, por lo que se hace necesario acudir a fuentes que ayuden a esbozar el concepto pretendido. Estos faros, si se quieren denominar así, son los relatos mitológicos que, si bien recaen sobre ellos ciertas objeciones, que los consideran como simples elaboraciones poéticas, no pueden dejarse a un lado pues de una u otra manera dan testimonio de un sentir propio inmerso en una realidad histórica; aunque no son pocas las voces que desestiman los mitos, al tildarlos de creaciones fantasiosas y carentes de objetividad y verificabilidad científica. Mas, si se toma el mito, de la manera sugerida por el filólogo español Alberto Bernabé, como una explicación del mundo y del sentir del hombre frente a éste (Cf., Bernabé, 2008), el mito, o mejor, el relato mitológico, podría aportar herramientas útiles y más cercanas al pensamiento de los antiguos, que serían de gran ayuda para comprender cómo era concebida la culpa en la antigüedad, objeto de esta breve investigación.

Empero, es necesario precisar que esta disertación, pese a proponer rastrear la noción de culpa en la historia de la humanidad, no se centra precisamente en este objetivo. Un trabajo de tal índole demandaría un volumen mucho más extenso y representaría ciertas dificultades metodológicas al centrarlo en un tema que puede resultar bastante difuso. Por estas razones, esta investigación se ciñe al análisis de dos relatos mitológicos que, al parecer, constituyen un pilar fundamental de nuestra civilización occidental. El primero de ellos es el mito órfico de Dioniso Zagreo, proveniente del culto y los misterios órficos de la antigua Grecia. El segundo es el mito bíblico del pecado original cometido por Adán y narrado en el Génesis. Aún así, es conveniente aclarar que se enfatizará, en mayor proporción, en el mito griego mencionado, cuya idea de culpa será contrastada posteriormente con la noción de culpa subyacente en el mito hebreo.

De esta manera, mediante la comparación de dos relatos mitológicos elaborados en torno a la culpa cuyos ecos aún resuenan en el presente, se constituye el objetivo central de esta disertación, que no es otro que develar las similitudes y las diferencias entre uno y otro relato, de cara a la idea de culpa pensada en sus respectivas culturas y a la influencia de una concepción que aún sigue vigente. En otras palabras, se trata de un acercamiento general a uno de los cimientos sobre el que se ha erigido la cultura occidental, así como una reivindicación del mito como pieza fundamental en el rompecabezas del conocimiento humano y como una respuesta igualmente válida a temas inveterados.

## **1. ἌΘΗ Ψ ΜΟΪΡΑ EN LA CULTURA GRIEGA: EL MUNDO HOMÉRICO**

Como se ha expuesto anteriormente, procurar un recorrido en la evolución del concepto de culpa implica la consulta de ciertas fuentes literarias que puedan esclarecer ciertos puntos oscuros de una época que todavía resulta enigmática, como es la antigüedad. No obstante, es insuficiente establecer que el punto de partida será la época antigua, pues, de ser así, la investigación sería muy volátil si se tiene en cuenta que por antigüedad entendemos un periodo bastante amplio. En este sentido, es preciso limitarse a un momento, que en este caso será la cultura griega y, más concretamente, los relatos de Homero. Aún así, para hacerse a una idea de la noción de culpa imperante en aquel entonces, lo primero que debe hacerse es identificar y explicar algunos de los términos recurrentes en la literatura de Homero. No obstante, podría preguntarse por qué él y no otro poeta. La razón por la cual recorro a la épica homérica se debe al papel pedagógico que el poeta desempeñaba en la vida griega, y que ha sido resaltado por Platón, en la opinión generalizada de que aquél había sido fundamental en la educación de la Grecia entera (*Republica*, v. 606). Asimismo, Jaeger, muchos siglos después, ratifica lo dicho por Platón, al afirmar, acerca de Homero, que, *mutatis mutandis*, “su importancia educadora se halla a gran distancia de la de los demás géneros poéticos, puesto que refleja objetivamente la vida entera y muestra al hombre en su lucha con el destino y por la consecución de un alto fin” (Jaeger, 1994: 48). Precisamente, esta influencia reconocida por sus coetáneos y el carácter de sus relatos fungen como espejos de una sociedad concreta y adquieren importancia en la educación, motivos nada despreciables para considerar que sería desatinado ignorarle como referencia en el tema examinado.

En este orden ideas, lo primero que ha de analizarse son sus dos conocidas piezas, *Ilíada* y *Odisea*, para hallar en ellas las primeras nociones de culpa. Así hay que mencionar inicialmente es que, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, se hace evidente la intervención divina en el desarrollo de los eventos. Mas esta intervención no sólo se da en el orden de lo fáctico, de los hechos en sí, sino que se extiende también a la conducta que despliegan los personajes. Podría decirse que la intervención divina tiene alcances en la psiquis de quien es blanco de aquella, no obstante el uso de este término es poco pertinente, como se explicará posteriormente. Aún así, se trata de una intervención en los actos cometidos y además en el interior del actuante. Un ejemplo preciso se encuentra en la motivación expuesta por Agamenón para resarcirse de su favorita mediante el robo a Aquiles de la suya: “Pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la *Erinis*, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ἄτη (*áte*) aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín” (*Ilíada*, v. 86). La alusión a un dios que interviene en la mente del afectado es reafirmada líneas más adelante, en las que, en tono conciliador, manifiesta que “puesto que me cegó la ἄτη (*áte*) y Zeus arrebató el juicio, quiero hacer las paces y dar abundante compensación” (*Ilíada*, v. 137). Los anteriores son tan sólo dos

de los tantos ejemplos encontrados en el corpus del poema, que resaltan el papel jugado por la divinidad al momento de determinar un estado de ánimo, y con él un actuar, pese a que no siempre tal disposición anímica recae en la comisión de un acto, puesto que pueden encontrarse otros tantos momentos en los que *ἄτη* afecta en un sentido que podría llamarse pasivo, en cuanto induce a una omisión. De esta manera, puede entenderse, entonces, que *ἄτη* es, en un sentido lato, una inducción divina en la mente de un individuo y que le impulsa a realizar actos que en él, o no serían normales, o conducen a una falta. Tal parece ser también la apreciación de E. R. Dodds, quien define *ἄτη* como “un estado de mente, un nublarse o perplejidad momentáneos de la conciencia normal [...] una locura parcial y pasajera” (Dodds, 1951: 15). La anterior afirmación encierra, a mi juicio, los puntos básicos para la comprensión de *ἄτη*, no obstante deba añadirse, a partir del ejemplo citado, que *ἄτη* no corresponde a componente fisiológico u objetivo alguno, sino todo lo contrario, a algo cuya procedencia es de carácter divino.

En este punto, podría decirse que por *ἄτη* se entiende el estado mental inspirado por la divinidad y su intervención. Mas la nuda definición de *ἄτη* es insuficiente para entender el alcance que ella tiene en el mundo griego homérico. Así, una lectura moderna plantearía interrogantes acerca de la moralidad de *ἄτη*, dado que, tradicionalmente, se le ha asociado con el castigo, con la consecuencia de una actuación errónea o dolosa según sea el caso; sólo que *ἄτη*, tal como se ha expuesto, no es sinónimo de maldad ni resultado de ella. Nada más alejado del verdadero sentido de *ἄτη* homérico que asociarla con la moral. Al parecer, el halo punitivo y de culpa se debe a “una evolución de su concepto ocurrida tardíamente en Jonia, o una importación tardía del exterior”. Dodds menciona algunos pasajes de la *Ilíada*, en los que la *ate* parece tener una connotación confusa, por ejemplo el golpe que Apolo asesta a Patroclo (una especie de aturdida perplejidad), que, a su parecer, es más un apoyo que un castigo a su temeridad al irse en desbandada a los troyanos, temeridad que anteriormente es atribuida a la voluntad de Zeus y caracterizada por el verbo *ἀάσθη* (aoristo pasivo de *ἀάω*, alocar, perturbar), o la siesta de Ulises en un momento desafortunado, entre otros. Más aún, lo que para nosotros, recalca Dodds, sería un accidente, no lo es para Homero ni mucho menos para el pensamiento primitivo: no existen accidentes. Quien es blanco de la *ate* sabe que ha sido mandada por los dioses. “Tales personajes – afirma Dodds – sugieren que *ἄτη* no tenía originariamente relación alguna con la culpa” (Dodds, 1951: 19-20).

Es decir, no hay vínculo alguno entre *ἄτη* de este tiempo y la culpa. Todo lo que ocurría se debía a la voluntad de un dios, mas no puede tomarse esta afirmación ingenuamente. Una pregunta legítima trataría de establecer las causas de un hecho cualquiera. Si se retoma el pasaje alusivo a Agamenón, anteriormente referido, se aprecia que éste menciona tres entidades a las que atribuye su *ἄτη*: Zeus, la *μοῖρα* (*moira*) y la Erinia. Del primero dice, en un verso del mismo pasaje, que su plan se ha cumplido (“el plan de Zeus se cumplía”). El segundo, *μοῖρα*,

resulta particularmente problemático, pues ¿Cómo entender *μοῖρα* en relación con la *ἄτη*? Agamenón, según la opinión de Dodds, señala a *μοῖρα* “porque los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su ‘sino’ o de su ‘hado’, queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente ‘tenía que ser’” (1951: 20). De allí que *μοῖρα* implique todo aquel acontecer personal cuya causa escapa del conocimiento y que, no obstante, ocurrió. Aún así, la noción de *μοῖρα* no es del todo clara. En el caso de Agamenón, *μοῖρα* adquiere una personificación, pero, más allá de esto, puede leerse que es personal, que es parte de una atribución dada solamente para él, y por ende, no sería un error decir que *μοῖρα* hace parte de cada hombre como aquello que le debe ocurrir en su vida, ya sea como constitutivo de su sino, ya como un deber adquirido que la Erinia hace cumplir, como afirma Dodds (Cf., 1951: 23). A juicio de Dodds, en Homero la *μοῖρα* es también toda la serie de prerrogativas que surgen de varios actos, como los juramentos, o de nexos familiares y filiales, que las Erinias hacen cumplir.

Otros estudiosos del tema, como Adkins, advierten que *μοῖρα* es una “parte” (*share*) de la vida individual, cuya concreción es inevitable y que puede, asimismo, comprender su muerte (quizá lo más seguro de *μοῖρα*), o está en manos de otra persona o la certeza de que algo va a suceder sin saber cómo ni cuándo, o la promesa de que si ejecuta una acción definida, algo pasará (Cf., Adkins, 1960). Adkins contrapone la incertidumbre de un momento y un modo precisos a la certeza de la ocurrencia del hecho cuando afirma que “*this ‘share’ may involve very much or very little: it may be his death; his death at the hand of a particular person; the assurance that something will happen with no guarantee how or when it will happen; the promise that if he performs some definite action, something else will happen*” (1960: 52).

Personalmente, considero que por *μοῖρα* ha de entenderse precisamente ese sino personal que viene dado de nacimiento o que es contraído en algún momento de la vida, y que *ἄτη* es una forma como se manifiesta la divinidad para hacer cumplir ese, podría llamársele así, destino, destino oscuro, desconocido, del que, dirá también Adkins, se escapa de Zeus, pues los griegos de entonces no tenían en su mente la noción de un dios omnipotente sino de un dios que actuaba para hacer cumplir el papel de cada individuo en la tierra, en una suerte de poder que era superior a aquél (1960: 53). Sin embargo, debe advertirse que esta concepción de *μοῖρα* no debe confundirse con un determinismo, habida cuenta de que los griegos homéricos carecían de la noción de sistema, del mundo como un *clockwork*, según Adkins. Semejante anacronismo es inaplicable al tratarse de un asunto enteramente individual (individual es la visión del griego clásico) y sin conexiones. Además, y a riesgo de equivocarme, concebir la totalidad como un sistema determinado demanda conocer todas las variables y factores que interactúan en él, algo que los griegos desconocían y de allí que actuaran movidos por conceptos emergentes de ese desconocimiento causal. De lo que sí se puede

estar seguro es del reconocimiento que tenían de los actos de un hombre en estado normal y de los actos bajo ἄτη, como puede apreciarse de los ejemplos extraídos de la *Ilíada*, y de que, pese a alegarse ἄτη, el resultado de la acción bajo este efecto no excluía de responsabilidad (1960: 53). No en vano, como recuerda Dodds, la antigua justicia griega “no se cuidaba para nada de la intención; era el acto lo que importaba” (Dodds, 1951: 26). Un ejemplo de esta vieja justicia griega se halla en el mismo el pasaje sobre Agamenón al prometer una indemnización por su acto.

De esta manera, podemos concluir que en la concepción griega no cause una interiorización del acto desplegado que cause un daño. Las actuaciones que terminaban en un hecho fatídico o perjudicial eran atribuidas a una causa externa. Esto se debe, en parte, a que el hombre homérico, según explica Dodds, no tiene concepto unificado de “alma” o “personalidad”, ya que Homero, al parecer, atribuye al hombre una *ψυχή* (*psykhé*) sólo después de la muerte o cuando se encuentra al borde de ésta, tanto así, que la única función atribuible a esta *ψυχή* es la de abandonarlo (1951: 34). Y en parte también a que, en un acertado análisis de Dodds, el hombre homérico explica el carácter o conducta valiéndose de términos exclusivos del conocimiento. En efecto, como recalca el mencionado autor, el uso del verbo *οἶδα* (tiempo perfecto de *εἶδω* - saber) se extiende no solamente al campo de las habilidades técnicas sino también a lo que llamaríamos el carácter moral o los sentimientos. Así pues, se encuentran afirmaciones como “Aquiles sabe cosas salvajes como un león” (*Ilíada*, XXIV, v. 40), o Néstor y Agamenón “saben cosas amistosas el uno respecto del otro” (*Ilíada*, III, v. 275). Ello indica que no hay una interiorización de los sentimientos ni de la conducta; si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no es parte del carácter, sino que le viene dado exteriormente. O en palabras de Dodds, “los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluidos del yo y adscritos a un origen ajeno” (Dodds, 1951: 40).

Finalmente, como colofón de este capítulo, no sobra hacer algunas apreciaciones complementarias de lo que representaba ἄτη en la vida social. Así pues, si se ha abstraído el elemento subjetivo de la culpa, ¿Qué función puede emplearse a ἄτη? Vemos en Aquiles un héroe soberbio, cuya participación en el combate es motivada por la gloria que recibirá, aún cuando su vida sea corta y muera en la guerra. Su motivación no es cosa distinta al honor, íntimamente ligado a la *ἄρετή*, que buscaba el ideal del hombre homérico. Pero el honor debe entenderse no como un acto interno, sino al contrario, como la admiración que suscita en la sociedad, el respeto de la opinión pública, antes que el temor a un dios (en Homero se puede apreciar la prevalencia del honor antes que el temor a los dioses, por ejemplo, en batallas sostenidas entre mortales y deidades, como Diomedes y Ares). Es decir, la manera de actuar está sustentada por la aprobación o admiración de los demás, y su contrario, la reprobación, la censura, la vergüenza (Jaeger, 1994: 21). Para una mejor comprensión, es conveniente mencionar la



triada de la que la *ἀρετή* es parte y que regía el ideal del mundo homérico. Así, la noción de *ἀρετή* estaba ligada a la noción de lo bello, *καλός*, que representaba no sólo un juicio valorativo estético sino la perfección, lo bueno. Ligado a ellos, la noción de *ἄριστος*, adjetivo superlativo de *ἀγαθός* (bueno), es decir, el mejor. La conservación de la *ἀρετή* por parte de un hombre lo hacía “el mejor” ante su sociedad, y este grado se alcanzaba mediante acciones desplegadas tanto en la guerra como en la paz. De allí que el objetivo del hombre homérico fuera que su sociedad lo aprobara, que los demás hombres lo reconocieran como un *ἄριστος*; lo contrario, las acciones deplorables, llevaban a que fuese tenido como *κακός*, malo, término con el que se descalificaba ya una acción, ya un individuo. Resumiendo con Adkins, la vida interna del hombre griego estaba determinada por el “what people will say” (véase: Adkins, 1960: 30-52).

Ἄτη no produciría grado de culpa alguno, ya que no hay una interiorización; ἄτη trae consigo la vergüenza y el deshonor, al reiterar que no importa lo subjetivo (inexistente entonces) sino el hecho. Probablemente, como explica Dodds, este carácter propio de una “cultura de la vergüenza”, en la que la exteriorización es el eje axial, explique por qué el griego homérico proyecta su fracaso en causas ajenas, la pérdida del dominio de sí mismo, factores desencadenantes de la burla, que se torna insostenible en este tipo de culturas (1951: 44). Si bien algunos autores sostienen que la vergüenza es un modelo cultural más arcaico, Bell (1999), por su parte, defiende la idea de que son simples estructuras sociales diferentes, y que la subestimación de una cultura basada en la vergüenza para desprestigiar al enemigo data de mediados del siglo XX, época de plena guerra mundial, como el modelo de Japón.

Sin embargo, hay un detalle bastante interesante que se extrae de esta forma de cultura y de la forma de vida social del hombre griego. Para explicarlo, es preciso retomar la apreciación que hace Dodds acerca de la conducta del hombre griego, al conectarla con el matiz cognitivo, en la que, palabras más, palabras menos, un hombre *no* es sino que *conoce* de ciertos asuntos, técnicos y sentimentales, que le otorgan su papel y su personalidad ante los miembros de su grupo. Si examinamos los ejemplos dados por Dodds, de Aquiles que “sabe cosas salvajes como un león” (λέων δ’ ὡς ἄγρια οἶδεν), de Néstor y Agamenón, quienes “saben cosas amistosas el uno respecto del otro” (φίλα εἰδότες ἀλλήλοισιν - *Odisea* III, 275) y de Polifemo, quien “sabía cosas sin ley” (ἄθεμίστια ἤδη - *Odisea* IX, 189).

Tenemos la presencia del verbo οἶδα, saber, en diferentes tiempos. Ahora bien, dicho verbo contiene una característica *sui generis*, a saber, que gramaticalmente es el perfecto del verbo εἶδω, ver. En este sentido, saber ha de comprenderse no como un saber a secas, sino como un saber a partir de algo que se ha visto y que retiene la mente cuando ya no está presente aquello que se ha visto o conocido. Saber, en la interpretación griega, remite a un posicionamiento de espectador: decir “yo sé” significa “que estoy actualmente en la situación de alguien que

lo ha visto" (Brunschwig y Lloyd, 2000: 90). Siendo así, afirmar que Aquiles sabe cosas salvajes como un león ha de tomarse como que él sabe, que en el caso concreto más que saber afirma una condición de su personalidad, cosas salvajes como un león porque ha sido visto cuando llevaba a cabo acciones de esta índole. Este carácter del saber griego ayuda a explicar el alcance de *ἄτη*, en cuanto que la acción desaforada que se comete no tiene causa conocida, es decir, no se ha visto su proveniencia. De igual manera podría aplicarse a *μοῖρα*, en cuanto un destino que no se conoce, que no se ve, precisamente porque no es sino que será; cuyo conocimiento, acaso, tendrán aquellos que pueden verlo gracias a una facultad excepcional, como los videntes. Al no poder conocer su causa, sería normal atribuírsela a quienes son visualmente inaccesibles a los mortales: los dioses. En este orden de ideas, se deduce, sin duda, que la reputación de un hombre se debe a aquello que es visto en él; y que la aprobación o censura de los demás depende de aquellos actos que han sido observados, directamente o por intermedio de alguien que los ha presenciado y que puede dar fe de ello. La sociedad, entonces, aprueba o desaprueba a un integrante de acuerdo con lo que ve, y ante un suceso vergonzoso, para evitar la degradación pura, el hombre atribuye su conducta a lo no visible, a lo desconocido, que, como se ha mencionado, es el mundo de los dioses, sin que ello signifique una manera de evadir la responsabilidad por el daño causado, ya que, como ha quedado explicado, "la importancia recae en el resultado y no en las intenciones" (Adkins, 1960: 57). La *ἀρετή*, por consiguiente, contiene un basamento visual implícito, puesto que se constituye a partir de lo que se sabe de alguien, que es igual a decir, que se le ha visto hacer. Sobre esta base, considero, reposa la "cultura de vergüenza" en el mundo griego que Dodds plantea.

Cierta o no esta hipótesis, lo que queda claro como, en este primer momento, no puede hablarse culpa en el sentido en que la concebimos, ni tampoco saber o conocer, que ni *ἄτη μοῖρα* tienen connotaciones justicieras, ni mucho menos Zeus, apreciaciones que se dan en la época Arcaica, que trataré en el próximo apartado.

## **2. LA CULPA EN LA CULTURA GRIEGA: LA CULPA COMO "ΜΙΑΣΜΑ"**

En el apartado anterior se ha explicado, brevemente, la visión de la culpa a partir de la literatura de Homero. Ella refleja características particulares de la concepción de culpa en tal cultura, que pueden resumirse en la presencia de elementos divinos en las actuaciones irracionales de los hombres (o lo que es lo mismo, la intervención influyente de los dioses en el pensamiento y la conducta del ser humano) y la atribución a una causa supraterrrenal de estas actuaciones. De acuerdo con lo anterior, se colige que su idea de culpa es notoriamente diferente la de hoy en día, y más cuando en aquella hay un trasfondo visual, si

se puede decir así, que ayuda a comprender la actuación del hombre griego. Hay que recordar que ésta estaba regida por la reputación, por la ἀρετή, por la manera como los demás la apreciaban y consideraban (aspecto que Dodds enmarca dentro de la cultura de la vergüenza), y que, por tanto, no establecía una estructura moral en un sentido como nosotros la concebimos. No hay sentimientos de remordimiento ni arrepentimiento, tan ligados al sentirse culpable; en su lugar, hay censura y vergüenza, lo que es evidente si tenemos en cuenta la atribución a la injerencia de los dioses. Aún así, sería desatinado pensar que no habría cabida para la responsabilidad y sería un error excluirla; mas es entendible que a primera vista se llegue a tal conclusión errónea, pues hablar de ella es caer en el tópico de la responsabilidad ligada a la moral. Si se quiere tener una idea más cercana de lo que la responsabilidad representa en este primer periodo griego, es necesario ampliar el panorama más allá de los escrúpulos. Una vez superados, se puede afirmar con plena seguridad que ésta existe en el hombre homérico, sólo que se trata de una responsabilidad que, como la expone la doctrina jurídica, es objetiva; esto es, que se responde por el daño que cause la actuación desmedida, aún cuando su causa remita a un dios. Dicho de otra manera, la responsabilidad está relacionada con los resultados del actuar. Parte de la equívoca apreciación de un actuar sin responsabilidad "moral" obedece a la presencia de factores religiosos (los dioses) en las acciones desplegadas por el hombre homérico, ya que es común pensar que la religión está ligada con aquella, pero, como destaca Dodds, en los inicios no hubo una interdependencia entre religión y moral, puesto que aquélla emerge de la relación del hombre con el entorno y ésta de la relación entre el hombre con los demás (Cf., Dodds, 1951). Así pues, que un factor divino "influya" en la conducta del hombre homérico no significa que haya necesariamente un nexo con la moral ni mucho menos de ésta con la responsabilidad. Sencillamente, la responsabilidad se torna objetiva.

Sin embargo, el sentir religioso sufrió una transición gradual. Recordemos que anteriormente la ἀρετή, su consecución y mantenimiento, guiaba el modo de vida del hombre griego, a tal punto que, en la relación con los dioses, no había un temor marcado. La soberbia, si se quiere decir así, era la constante y se podía disputar con un dios en pos de aquélla. Mas el paso del tiempo y las circunstancias históricas nada halagüeñas acrecentaron la sensación de inseguridad e insignificancia del hombre. Las guerras, las crisis económicas y las enfermedades que azolaron la península durante la edad Arcaica influyeron en este cambio. No era para menos que tales acontecimientos repercutieran fuertemente en la visión de la vida del hombre griego, quien, ante esto, se ratificaba en su impotencia frente al universo majestuoso e imperante, o, en un lenguaje más apropiado al tema, frente a los altivos dioses. El hombre comenzó a sentirse débil ante un poder superior proveniente de la divinidad y, a su vez, abandonado por ésta. Es aquí donde aparece un giro en la concepción, pues si bien antes la presencia de una divinidad no aminoraba el sentir del hombre descrito por Homero, ahora el hombre reconoce que el poder de la divinidad —que para Herodoto se muestra

“celosa y perturbadora” (*φθονερόν τε καί παραχώδης*. Citado por Dodds, 1951: 64)– rige sus destinos y el universo. La calificación de tales adjetivos, expresados por Herodoto, podría traducirse como la idea que se tiene de unos dioses a quienes les duele todo el éxito y felicidad del hombre, de ese ser mortal que ha alcanzado a robar un poco de lo que sólo a ellos les pertenece por hacer parte de este poder dominante que conduce las riendas del destino humano, de los seres ciegos que siguen sus fútiles costumbres. “Ningún hombre, Cirno, es responsable de su propia ruina o de su propio éxito: estas dos cosas son don de los dioses. Ningún hombre puede llevar a cabo una acción y saber si su resultado será bueno o malo... La humanidad, completamente ciega, sigue sus fútiles costumbres; pero los dioses encaminan todo al cumplimiento de lo que ellos han proyectado” (Teognis, citado por Dodds: 64).

Tal concepto no es del todo nuevo, puesto que algunos pasajes homéricos, cuando no su obra, ilustran el papel de los dioses como determinantes del destino humano. La novedad aquí es el acento del que está cargado; de un tono desafiante, incluso jovial y algo ingenuo, se ha dado paso a una suerte de lamentación marcada con la angustia, el miedo y la amargura ante el papel efímero del hombre. Ser sueño de una sombra es la realidad que experimenta el griego de este periodo.

Junto a esta nueva acentuación, se presenta un cambio en la concepción del universo. El hombre al sentirse abandonado ante lo inexplicable que lo rodea, que depende además de un poder ajeno a él, no es para menos que procure elevar sus dudas a un punto exterior y superior. En pocas palabras, el hombre eleva sus propias exigencias a la divinidad, concretamente, exige justicia en cuanto búsqueda de equilibrio. Esta trasposición de un dios caprichoso que imponía su voluntad arbitrariamente a un dios que debe procurar el equilibrio, o la justicia, implica una nueva significación de conceptos. No es extraño, entonces, que □τη revisa ahora la noción de castigo al trasgresor, como se aprecia en las piezas trágicas de Esquilo y de Sófocles. En ellas se ve a Zeus como el administrador de justicia, el protector de sus suplicantes, el dios castigador. Esta transformación de la religión olímpica, moralizada ya, tendió a convertirla en una religión de temor, tendencia que se refleja en los vocablos *θεουδής* (temeroso de la divinidad) en poesía y *δαισιδαίμων* (temeroso de los dioses) en prosa. Estas manifestaciones hacen evidente un cambio que, para Dodds, otorga un carácter más temible a los dioses, quienes, salvo Atenea, no inspiran un sentimiento que pueda describirse como amor (Cf., 1951). Zeus, el que acumula las nubes y poseedor del rayo, ahora es también el hacedor de justicia.

De lo anterior se colige un sentimiento que va a impregnar la relación de los hombres con la divinidad. El temor se erige como eje axial entre los mortales y sus divinidades. Pero no se trata de un temor en un sentido vago, de temer al castigo del dios. Se trata de un temor que se extiende a otros terrenos. Si bien es cierto que, subyace un temor hacia un castigo, también lo es hablando en términos de

justicia, que para ser objeto de él es preciso cometer una falta. Pero, ¿Es necesario que alguien cometa una falta para ser castigado? La respuesta más inmediata, y quizá tautológica, es que sí. Sin embargo, ¿Es posible ser castigado por algo que alguien ha hecho, siendo ese alguien miembro de la familia, por ejemplo? Si analizamos el contexto griego, como hace Dodds basado en Grotz, se aprecia la existencia de un fuerte nexo del individuo con su familia, de manera que él también era responsable por lo que alguien de su núcleo hiciera, al punto que la culpa, entendida así, era una cuestión hereditaria, que pasaba de generación en generación hasta que tuviera lugar un acto que la remediara (Cf., 1951). La culpa era vista como una mancha, una contaminación (*μίασμα*) que debía ser purificada. No es descabellado, entonces, pensar en la existencia de un temor universal a estar contaminado y en un deseo universal de purificación (*κάθαρσις*).

En este punto, considero que debe hacerse una acotación paralela acerca de la culpa como *μίασμα* (contaminación), que servirá también, posteriormente, para la comparación de los dos relatos mitológicos acerca de la culpa. De *μίασμα* puede decirse que “es la consecuencia automática de una acción, pertenece al mundo de los acontecimientos externos y opera con la misma despiadada indiferencia respecto de los motivos que el microbio del tífus” (1951: 75), toda vez que la culpa, vista como pecado, “es una condición de la voluntad, una enfermedad de la conciencia íntima del hombre” (1951: 76). La diferencia radica en un carácter subjetivo frente a un carácter externo, pues se peca dolosamente mientras que, según lo explicado hasta ahora, la contaminación es la extensión de una falta que alguien ha cometido, y cuyo castigo no se distingue del actor o de su progenie y toda su estirpe, máxime en un contexto sociopolítico que no diferencia al individuo del conjunto de sus consanguíneos y afines.

Empero, ¿Cómo entender esta nueva connotación de culpa como *μίασμα*, o polución, en su traducción común? Una definición bastante clara y precisa es la de Adkins: “La presencia (o supuesta presencia) de cualquier sustancia, cualquiera que sea su clase, que, se cree, interfiere la relación de los hombres con lo sobrenatural” (Adkins, 1960: 86). Este concepto establece el punto primordial de la *μίασμα* en cuanto obstáculo en la relación con lo divino, pero no es del todo satisfactoria pues deja algunas preguntas sin resolver. Por ejemplo, ¿*Μίασμα* ha de entenderse obligatoriamente como un impedimento de índole más metafísico que real?, ¿O tiene raíces en lo real? La explicación que Adkins procura a estos interrogantes avanza en un sentido que va de lo terrenal a lo divino. Así, un primer sentido, *μίασμα*, de acuerdo con Adkins, se circunscribe en un plano físico. Esto da lugar a concluir que *μίασμα*, o polución, no es simplemente metafísica, ya que se trata de la suciedad real y física que debe removerse antes de que un hombre entre en contacto con la divinidad por medio de la oración, así su expectativa sea ser escuchado o no. Hesíodo, por su parte, dota a *μίασμα* de connotaciones sexuales, habida cuenta de que ella está presente cuando un hombre ha tenido un acercamiento de este tipo antes de dirigirse al dios, por lo que puede haber

contaminado el fuego divino que hay en la tierra (*Trabajos y días*, v. 732). También en Homero la presencia de *μίασμα* es de carácter físico en tanto que no es más que suciedad sin mayores implicaciones (Cf., Dodds, 1951: 78). Así, un hombre puede tener las manos cubiertas de sangre, y frente a esto lo único que tiene que hacer es lavárselas antes de rezar; esto no significa, en absoluto, una sentencia de destierro u otro castigo mayor. No hay asimilación de *μίασμα* con exilio, y más allá, no hay responsabilidad moral. En este contexto, un asesino no está contaminado de la manera como en épocas posteriores será considerado. Pese a este carácter físico, no es de destacar, según la teoría de Adkins, aquello pueda ser censurable o no por el dios; lo importante, en términos metafísicos, es la suposición de desagrado que un dios presentaría ante una suciedad física, esto reafirma la distancia entre los dioses inmaculados y los hombres proclives a la contaminación.

Ya en tiempos posteriores, siglos V-IV a. C., *μίασμα*, o polución, se desliga de lo físico. Comienza una nueva concepción de ella; es peligrosa, tanto para el que la posee como para quienes le rodean y esto acarrea una serie de consecuencias que terminan en desastre, en lo fatídico. Esta apreciación manifiesta el riesgo de la proximidad y, como consecuencia de ello, la transmisión de las consecuencias fatídicas. Este punto es resumido por Adkins, al afirmar: “A group is polluted by the presence of a polluted individual; and this “pollution” may have disasters consequences” [“Un grupo es contaminado por la presencia de un individuo contaminado; y esta contaminación puede tener consecuencias desastrosas”] (Adkins, 1960: 88).

Un ejemplo tradicional de esta nueva visión lo encontramos en Edipo, el gobernante de Tebas, ciudad que es azolada por males a causa del parricidio e incesto cometido por su regidor, el hombre manchado, cuyas consecuencias también persiguen a su estirpe, como se narra en otras piezas trágicas. Toda una ciudad y toda una generación sucumben por la presencia de un individuo contaminado. Es de destacar, además del carácter inflexible de las consecuencias, que no distinguen entre el agente y quienes lo rodean, la perpetuación de *μίασμα* en una progenie que nada tuvo que ver con el crimen cometido; los inocentes sufren las consecuencias tanto como el responsable. La polución, afirma Adkins, se torna indiferente a la temporalidad; puede ser presente o pasada, como en Edipo. No obstante, al tomar el asesinato como ejemplo, no significa que un individuo se contamina exclusivamente por este acto. La polución puede provenir por tener un mal sueño, esto es lo que sucede en *Los Persas*, de Esquilo. Por tener contacto con la muerte (sea como ejecutor, sea como espectador e incluso como un moribundo que ha “escapado” de su descenso al Hades y se alivia completamente); respecto al contacto con la muerte, el asesinato es la forma más repudiada, que, inclusive, tiene una suerte de polución indeleble para algunos casos específicos que pueden ser ofensivos aún para la divinidad. Un primer caso lo encontramos en Esquilo, en *Los siete contra Tebas*, cuya mancha de sangre surgida por la muerte de cadmeos y argivos en batalla puede limpiarse, mas no sucede lo mismo si Etéocles combate y da muerte a su hermano Polinices, tal como advierte el coro: “Suficiente es que

los guerreros cadmeos lleguen a las manos con los argivos, pues esta sangre puede purificarse. Mas para dos hombres de la misma sangre una muerte así, dada por sí mismos, no existe vejez para esta mancha" (*Los siete contra Tebas*, vs. 675-685). Otro ejemplo se encuentra nuevamente en Esquilo, en *Euménides*, cuando Orestes asesina a su madre, acto reprochable e imperdonable que desatará la furia de las Erinias: "¡Mira cómo defiendes a este para ser absuelto! ¿Tras haber vertido en el suelo la sangre de su madre, que es la suya, habitará luego en Argos en la morada de su padre?, ¿De qué altares públicos se va a servir?, ¿Qué agua de lustral fratría le acogerá?" (*Eumenides*, vs. 650-655). Se ilustra aquí la consecuencia de esa mancha imborrable: el ostracismo y la prohibición de participar en rituales sagrados. Otra forma de *μίασμα* indeleble tiene su causa en el asesinato de un suplicante, algo que desatará la ira de los dioses y los hará clamar por venganza (*Ión*, vs. 1260). Por otro parte, la polución proveniente de un moribundo que se ha salvado de su descenso al Hades puede ilustrarse con el mito de Orfeo, cuyo sufrimiento y muerte luego de regresar del Hades es un castigo al designio de los dioses. La inalterabilidad del destino, idea presente en la literatura y la mitología de entonces, no admite trasgresión. El *kósmos*, el orden armónico del mundo se habría roto y para retomarlos es menester la punición del transgresor. La presencia de la: armonía – transgresión – castigo, es constante en la mayor parte de los mitos cosmogónicos. por enfermedades de naturaleza extraña y causa inusual, o por nacimiento (Cf. Adkins, *Op. Cit.* 89). Pero, cualquiera que sea el origen, lo cierto es que la polución representa un enorme peligro; contra esto, sólo queda o bien el ostracismo o la cuarentena, opciones ambas que en el fondo son aislamiento, o, como última solución, "la purificación con agua o fuego" (Adkins, 1960: 89).

A pesar de todo, no podemos considerar que se presente una relación entre culpa y moral, aunque ya haya atisbos de un sentimiento más individual, como lo es el miedo, pues en efecto hay un temor a estar contaminado, que no es necesariamente a estar contaminado directamente sino a que haya un individuo "infectado" dentro del grupo, sea familia o *polis*. El trasfondo es el miedo, la desesperación ante situaciones que el grupo no puede ni explicar ni curar, algo que, como en Edipo, sólo es revelado por el oráculo. Por otro lado, es interesante apreciar que no es condición indispensable ser el ejecutor "consciente" del acto reprochable para estar contaminado ni mucho menos para hacerse blanco de la venganza, tal como sucede con Edipo, quien ignora su *hamartía* y es sólo por la intervención délfica que logra comprender, al igual que los demás tebanos, lo que ha sucedido. Además, si lo comparamos con la culpa en el mundo homérico, hay un cambio significativo. Recordemos que en Homero los actos de este tipo se debían a la intromisión de un dios, una causa invisible pero cierta para el hombre, toda vez que en la noción de polución, la culpa recae sobre un individuo infectado que esparce su maldición a quienes le rodean. Sin embargo, aún no hay una individualización de la culpa, que, no obstante, no exime del castigo que le es impuesto por la sociedad, como ya se ha mencionado.

Personalmente, considero que lo realmente importante aquí no sólo es la remisión de la culpa a otro ajeno al actor, sino la suerte de culpa indirecta que se presenta. Es decir, ser partícipes de la responsabilidad que proviene por el acto de alguien ajeno. El temor a tener que responder por algo de lo que no se es directamente responsable y a asumir los castigos que provengan como consecuencia es una obsesión en este contexto. Empero, no considero que sea exclusivo de la cultura griega. En el próximo capítulo me dedicaré al estudio del mito órfico de Dioniso Zagreo, que recoge esta noción de culpa como mancha en un sentido mucho más religioso, y a compararlo con el mito hebreo de la caída, teniendo como eje la noción de una contaminación acechante, para hallar las similitudes y diferencias entre uno y otro.

### 3. EL MITO ÓRFICO DE DIONISO ZAGREO Y EL MITO HEBREO DE LA CAÍDA: ACERCAMIENTOS Y DISTANCIAMIENTOS

He expuesto, muy sucintamente, dos estadios en la concepción griega de la culpa, tema que si bien es mucho más denso y complejo (y que, por tanto, amerita un estudio más extenso) considero dejar su examen hasta este punto. Para resumir lo presentado, basta con decir que en un primer estadio de la cultura griega, de la que se ha referenciado a Homero, la culpa tenía profundas raíces con lo divino en torno a *ἄτη*, la locura temporal provocada por la intervención de algún dios en el comportamiento de un sujeto, que le llevaba a cometer algún acto desafortunado con consecuencias negativas cuya responsabilidad era de un carácter más objetivo, pues si bien el actor respondía por tales consecuencias, esto no implicaba sentimiento alguno de remordimiento, propio de la interiorización del acto, así como tampoco le acarrea ninguna serie de sentimientos profundos en lo que a su vida interna concernía, ya que en la sociedad de aquel entonces prevalecía la reputación frente a los demás antes que frente a sí mismo. Por otra parte, en una etapa posterior, la idea de *ἄτη* fue reemplazada por la aparición de la culpa como *μίαισμα*, polución, que, lejos de permanecer exclusivamente en el sujeto que se ha hecho impuro por alguna falta, se transmitía a sus descendientes y a las personas cercanas; y las hacía partícipes de las consecuencias punitivas aún cuando no tuviesen nada que ver con la comisión del hecho castigado, por lo que no es de extrañar que se viviera con temor a estar contaminado a alguien contaminado en su núcleo cercano, algo que evidencia un cambio en la manera de sentir y lleva a pensar en el despliegue de un profundo sentimiento de temor al castigo de los dioses y, por ende, a la divinidad misma, que ahora no se involucra para obnubilar a quien comete el acto sino sólo para impartir justicia. Ahora bien, esta noción de la culpa como contaminación es, en efecto, una concepción que repercutió profundamente en el mundo occidental, en diferentes ámbitos: artístico, filosófico y religioso, que ya veremos más adelante, y que, a mi parecer, se mantiene aún hoy en día. Mas su eco en el mundo actual se debe a la inclusión de otro credo que, junto con el pensamiento griego, ha



jugado un rol determinante en la consolidación del pensamiento occidental, como lo es el credo judío, y más concretamente, el judeocristiano. Naturalmente, no puede pretenderse una asimilación absoluta de uno y otro, cuando median entre los dos diferencias muy notorias, mas sí es factible, y es la punta de lanza de mi investigación, buscar los puntos cercanos y los distantes que pueda haber entre ellos, a partir de la comparación de sendos mitos que los fundamentan. Curiosamente, parece haber una primera semejanza entre la culpa del mundo griego estudiado y el pensamiento judío, y es que ambos tienen su elemento de partida en un mito.

De la tradición judía, el mito representativo es la caída de Adán, relatado en el Génesis. Del pensamiento griego, el asunto es un poco más complicado, dada la pluralidad de relatos míticos (de los que irónicamente se poseen pocos fragmentos y sólo son conocidos por mitógrafos y recopiladores, en su mayoría tardíos, como los neoplatónicos y algunos de los primeros cristianos) y la aparente ausencia de un relato base. Sea válida la objeción de quien llegase a afirmar que en la cultura griega arcaica y clásica no es posible hablar de un libro sagrado que guiara su culto, pero sólo parcialmente, pues si bien es cierto que la religión oficial griega carecía de un texto de estas proporciones, hay que mencionar que, paralelamente, existió un culto “secreto”, como lo fue el orfismo. La causa de tal carácter radicaba en sus postulados, que resultaban desafiantes a las concepciones comunes. ¿Cuáles eran los mencionados postulados y en qué medida eran contrarios al culto común? Los órficos condenaban el sacrificio animal y practicaban el vegetarianismo, algo que se constituía en una afrenta al ritual de la mayoría de los griegos y por tanto, un acto impío para con sus dioses; por otro lado, sostenían la idea de un alma distinta a un cuerpo, considerado como principio del mal, contrario al cultivo permanente de la fuerza y la belleza corporal pilar en el sistema de vida y religioso del griego común; así como también creían en la presencia de un alma *post mortem* cuyo buen comportamiento la conduciría a una suerte de paraíso, creencia enfrentada a una idea no concreta de alma que después de muerta vaga como sombra, indiferente a la promesa de dicha eterna, la cual importaba cuando en la vida se vivía de esta manera (Will, 1997: 514-516), Todo ello no habría de ser menos que un golpe frontal al sistema de vida de la mayoría. La presencia de un lugar *post mortem* para el alma del iniciado en el culto órfico, se encuentra mayormente escrita en una serie de tablillas funerarias, halladas en varios lugares de Grecia y que datan del 400 a.C. y que eran colocadas en la mano, pecho o boca, a manera del óbolo que había que pagarse a Caronte. En ellas se da instrucciones precisas al iniciado sobre lo que debe hacer al momento de la *catábasis*. Sobresale la mención a *Mnemosine*, la memoria, en relación con el agua que debe tomar el alma del iniciado, que brota de ella, contraria al agua que toman los no iniciados, provenientes de otra fuente, la fuente del olvido, con lo que se ayuda al iniciado a “recordar” lo que debe hacer y decir a los dioses del Hades y que, personalmente, también encierra una concepción particular de la muerte: la muerte como olvido. (Cf., Bernabé, 2008: 177-230).

Tales motivos parecen ser los que llevaron al culto órfico a este carácter reservado, carácter que, del mismo modo, se hacía extenso a sus practicantes, quienes se hacían llamar a sí mismos “iniciados”, como muestran algunos fragmentos de textos atribuidos a esta religión o mencionados por autores posteriores pero conocedores de esta creencia. El término “religión” es bastante problemático, pues si se entiende a la manera de un grupo jerárquico y las demás características con las que se piensa una religión normalmente, el orfismo no lograría jamás encajar allí. En el prólogo a la obra de Guthrie, Alderink advierte lo mismo, por lo que se sugiere que es mejor tomar el orfismo como “Una tendencia reformadora con energía e inteligencia suficientes para infundir un nuevo sentido en unos mitos ya existentes y construir así un código de conducta, basado en una teoría previa acerca de la naturaleza humana” (Guthrie, 1993: 50). Una afirmación así iría de acuerdo con la concepción de religión, como la manera del hombre de relacionarse con el universo, a partir de creencias propias que le ayuden en esta relación. Por consiguiente, propongo que, al hablar de religión en el contexto propuesto, ha de entenderse como movimiento con creencias y ritos propios que contrastaban con las creencias populares y tradicionales. “Dejémosles a Orfeo, a Museo y a los antiguos legisladores los himnos perfectos y los relatos acerca de Dioniso. Alabemos al dios al modo de un símbolo, con una voz mesurada, ya que no somos de los no iniciados” (Aristides, Dioniso I. Citado por Bernabé, 2008: 182); “Así que, una vez hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos” (Texto de una tablilla órfica. Citado por Bernabé, 2008: 343) [Subrayado del autor].

No obstante, sorprende que, a pesar de este carácter atribuido, existan algunas alusiones al culto órfico en la literatura popular de la época, con lo que se presume, con alta probabilidad, que se trataba de una corriente conocida, tal como algunos pasajes de Aristófanes y de Platón demuestran. Es muy conocido por los estudiosos de la órfica, el pasaje que narra una cosmogonía, muy al estilo del poeta cómico, que recoge elementos de la creencia órfica, como el huevo y los seres alados. Bernabé sugiere que el orfismo no era entonces tan escondido, pues el pasaje al causar un efecto risible, éste se debe precisamente al conocimiento que tenía el público de ellos (Cf. *Los Pájaros*; y Bernabé, 2008: 42). El caso de Platón es mucho más significativo: en *Menón* (81b), habla de la inmortalidad y reencarnación del alma, idea propiamente órfica; en *Leyes*, (701b), habla de la “naturaleza titánica” como causa de la desobediencia y con ella del sufrimiento de la *metempsychosis*, y en de la tendencia de los hombres a robar los templos como acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras (854b), y en *Crátilo*, se habla de un alma condenada a vivir encerrada en un cuerpo como sepultura (400c). La conclusión a la que llegan Bernabé y Gurthie es que Platón se valió de un culto cuyas doctrinas eran conocidas, incluso para él al parecer porque estaba en boga y que, debido a ello, las ajustó a su doctrina. Sea como sea, es innegable el impacto de la creencia órfica en el contexto griego de dicho siglo.

Esto no sería extraño, pues como explica Guthrie, el culto órfico tomó algunos elementos del mito tradicional y adaptó algunas de sus doctrinas a éste, por ejemplo, su cosmogonía, que en los relatos órficos se atribuye a *Fanes* (nombre dado a *Eros*) como el ordenador del universo tal cual lo conocemos. Para no ir en contravía a la concepción de Zeus con esta función, se añadió que posteriormente Zeus devora a Fanes y que luego él mismo reconstruye el universo tal cual éste lo había ordenado. (Cf. Guthrie, 1993); algo, al parecer, común en la antigua Grecia, pues también la mitología tradicional que conocemos es producto de una adaptación de mitos locales (Mircea, 1999: 329). En este orden de ideas, no es desatinado afirmar que la sociedad de aquel entonces sabía de la existencia y de algunas ideas claves de un culto paralelo a la religión imperante, de la que tomaron los dioses y su linaje, y los readaptaron de acuerdo con sus propios principios, pero cuyos ritos constituían un misterio que sólo le era revelado a los iniciados. Lo anterior pone de manifiesto que efectivamente hubo un movimiento religioso difundido en Grecia basado en un mito (el mito de Dioniso Zagreo, del que hablaré más adelante), y no que se trata de una “corriente” surgida en el siglo XIX y que responde a los patrones del cristianismo. “El mito de Zagreo... es lamentablemente una creación moderna... una construcción moderna, dependiente de modelos cristianos, que reconstruye la evidencia fragmentaria en términos de una iglesia “órfica” unificada, una religión casi cristiana con dogma basado en un mito central... un mito que no se contó hasta 1879” (Edmonds, citado por Bernabé, 2008: 191-192).

Una vez establecido este marco general del orfismo, es menester adentrarse un poco más en sus doctrinas, tarea con no pocas dificultades dados los escasos fragmentos y textos que hacen referencia a este culto. Aún así, podría definirse el orfismo como un movimiento de índole religiosa que creía en la reencarnación de las almas y en la posibilidad de salvación mediante la práctica de una vida ascética y el cumplimiento de ciertos ritos, a los que sólo tenían acceso los iniciados, y cuya fundación, se consideraba en la antigüedad, se debía a Orfeo, el personaje mítico. Este culto tenía en Dioniso Zagreo la divinidad adorada, y, como toda creencia, tenía un mito, considerado como el principal, el cual sustentaba sus doctrinas que, en el caso concreto de este trabajo, tiene que ver con su visión de la *antropogonía*. El mito de la muerte y sufrimiento de Dioniso Zagreo, se encuentra en diversos fragmentos y en comentarios neoplatónicos y cristianos que hacen mención de él; Calímaco, Euforión, Isnardi Parente, Pausanias, Hígino, Clemente de Alejandría, Proclo, Juan Lido, Luciano, Aristides, Filodemo, Diodoro, Damascio, entre otros. Por tanto, no es de extrañar que en algunas versiones se hallen pequeñas variaciones que, no obstante, no alteran la doctrina principal. Sin ir más lejos, el mito de Dioniso se puede reconstruir de la siguiente manera: Zeus tiene con Perséfone, su hija, un hijo, Dioniso. Los Titanes, motivados por los celos al ver el predicamento que había alcanzado Dioniso e instigados por Hera (lo que no es algo nuevo, pues Hera conspira contra las amantes y los hijos de Zeus con ellas), matan, desmiembran, cocinan y devoran al dios. Para lograr tal cometido hacen

uso de ciertas tretas: se cubren la cara con yeso (Bernabé destaca en este detalle la similitud de la palabra griega *τίτανος*, yeso, con el nombre dado a estos seres, por lo que considera que es un juego etimológico que, a su parecer, es muy propio de la literatura órfica) y atraen al niño con juguetes. Zeus, al enterarse del crimen, fulmina a los titanes con el rayo y de sus cenizas nacen los hombres. Posteriormente, de una forma u otra, Dioniso resucita. Algunas versiones, como la de las *Rapsodias*, hablan de un embarazo digestivo de Sêmele, mediante la ingesta de una pócima que Zeus le da, que mezcla el corazón de Dioniso. Hera, celosa nuevamente, convence a Sêmele de pedirle al dios que se aparezca ante ella en todo su esplendor. Zeus accede y ésta es la causa de la muerte de Sêmele. Al ver esto, Zeus saca a su hijo del vientre de la mortal y lo inserta en su pierna, de la que nacerá luego. Lo interesante de esta versión es el nacimiento triple de Dioniso (Perséfone, Sêmele y Zeus), y la reafirmación categórica de la desigualdad entre dioses y seres humanos.

El mito, tal como se ha expuesto, brinda aspectos acerca de la concepción del ser humano para el orfismo. El primero, y más notorio, es el de provenir de una raza que ha cometido un crimen, por lo que en el orfismo el hombre participa de esta culpa, culpa que, por demás, es originaria. Tal naturaleza es un pozo de males de los que el hombre debe librarse, y es esta naturaleza pérfida la que sume al alma humana en un ciclo de reencarnaciones, del que sólo podrá salir al purificarse por medio de los ritos que el culto órfico practica. He aquí, por consiguiente, un ejemplo religioso de la culpa como contaminación: los seres humanos debemos soportar las consecuencias dolorosas de una falta cometida por otro, en este caso, los titanes. Dicho de otra forma, hemos sido condenados *ab initio* y participamos de una culpa que se transmite de generación en generación sin que ninguna de ellas pueda escapar de las consecuencias, salvo que se siga estrictamente el ascetismo órfico. Sin embargo, no todo es tan malo en la estirpe humana. Recordemos que los titanes habían devorado al dios antes de recibir su castigo, por lo que también participa de una naturaleza divina, una partecita de gracia, si me es permitido el uso de esta palabra. Esta pequeña participación divina es la que el hombre debe rescatar por medio de la purificación y la doctrina órfica: el hombre, al librarse de esta culpa connatural, logra alcanzar la divinidad y una vida *post mortem* benévola. Pero va más allá; los seres humanos nacen para expiar una culpa, que en los órficos representa el apresamiento del alma en el cuerpo, y que han contraído desde antes de su nacimiento. En este orden de ideas, si Dioniso está presente en cada uno en un sentido inmaterial, me atrevo a decir que, antes que carne, los órficos creen que somos alma pues provenimos también de un dios y que el nacer en la tierra es parte del castigo que recibieron otros seres que también estaban en un ámbito supraterráneo, y que, de la misma manera, somos elongación de ese castigo, del que, al salir, al dejar de ser carne y se haya expiado la culpa, el alma retorna a su naturaleza divina. “Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquellos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que

somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permanecemos bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados, nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses" (Dión Crisóstomo. Citado por Bernabé: 199). La sangre de los Titanes alude a su muerte por el rayo de Zeus, y no al episodio de la Titanomaquia, pues en ésta, según Hesíodo y las Rapsodias, los Titanes fueron castigados con el encierro en el Tártaro. Por otra parte, nótese la idea de mundo: cárcel, suplicio, y sólo quienes conocen la revelación órfica se ven liberados de este retornar una vez fallecen. Si el mundo es así, es preciso liberarse de él y no volver a él, lo que sería, en últimas, reencarnar.

Por otra parte, al poseer algo de titánico y algo de divino, el alma del hombre está dada como una fluctuación entre el bien y el mal, afirmación que hago sin intenciones maniqueas. La parte "buena" del alma es la divina, que anhela la reintegración a su naturaleza original; la parte "mala" es la parte transgresora, la parte soberbia, malvada. Recordemos que en el ideario griego, los Titanes eran la ilustración de esta insubordinación que atentaba contra el orden de Zeus, al punto de librar batallas. Tener una parte titánica es, por consiguiente, tener este lado nocivo, esa "naturaleza titánica" de la que Platón habla en su diálogo *Leyes* (citado anteriormente) y es este lado el que debe superarse, del que debemos librarnos. Así, el hombre debe purificarse de su culpa originaria (que se extiende sobre él como polución) y a su vez, para alcanzar este objetivo, debe dejar su lado titánico, acercarse a principio divino que le permite reconciliarse con el dios.

Al cotejar este relato órfico con el mito bíblico de la caída, entre ellos es notaria la similitud en torno a la culpa como contaminación. Sin entrar en el análisis de los detalles, en ambos persiste una culpa, un pecado original por el que los hombres deben pagar y expiar con su vida. Adán y Eva también han caído en una falta, los primeros hombres según la Biblia y por ello toda su descendencia vive con ese estigma. Pero el castigo, extendido a todos los hombres, no es tan solo porque la humanidad viniera a ser el producto de la labor reproductiva de estos dos primeros seres; al contrario, el castigo es explícito y extensivo a todo el mundo que ha creado para ellos, tal como se lee en las palabras que Dios pronuncia: "maldito sea el suelo por tu causa" (Génesis, 3: 17). Si bien, acto seguido, Dios condena al hombre al trabajo (otra idea que también está presente en *Trabajos y días*, de Hesíodo), es apreciable que el mundo al que está reducido el hombre es un escenario de castigo y sufrimiento. En el relato órfico el mundo donde vive el hombre es luctuoso por culpa de los Titanes, mas no conocemos si la intención de quien ha creado dicho mundo fuera tal, ya que sólo sabemos que el mundo es un encierro para el alma que anhela la redención con la divinidad, mientras que el Génesis muestra una intención primera más benevolente: Dios crea el mundo y después al hombre para que viva feliz en él, pero luego, en su ira, lo constituye en una prolongación de la desgracia.

Hay que tener en cuenta otros detalles importantes que establecen una diferencia entre los dos relatos, y que tienen que ver con la creación del hombre. Mientras que en el relato órfico los hombres surgen de manera indirecta, es decir, Zeus no ha creado al hombre sino que él brota de las cenizas de los fulminados Titanes; en el Génesis, Dios sí ha puesto su empeño en crear un ser que sea igual a él, que sea a su imagen y semejanza. Ello da pie a una diferencia nueva: en el orfismo, la culpa es derivada de criaturas ajenas a los hombres, mientras que en el bíblico, la culpa recae directamente sobre el hombre, así como su castigo. La contaminación de esta culpa estaría dada en los términos “divino-humano” (si admitimos, por un momento, la divinidad de los Titanes) para el orfismo; y “humano-humano” en la Biblia. Naturalmente, la idea judía no concibe en absoluto la reencarnación, por lo que el alma pérfida no ve su castigo en el retorno a la tierra, sino el paso a la eternidad en un lugar cuyo destino es el sufrimiento eterno.

Pero retomemos la culpa como impureza. La impureza a la que nos vemos abocados los hombres es causa de sufrimiento, con las particularidades propias del contexto órfico y judío. Ambas doctrinas establecen sendos rituales para expiarlos, pero es bastante llamativa la manera como a partir del mito hebreo se purifica la culpa: a través del agua. El agua es, en su concepción, el elemento purificador, y la inmersión en ella no es otra cosa que un renacer que limpia la impureza adánica (el pecado original) del alma del hombre. Esta forma purificadora recibe el nombre de bautismo, y es mediante él como el alma se libera de la culpa original o, por lo menos, es purificada y le permite renacer, algo así como un perdonar y empezar de nuevo (claro está, no perdonar literalmente; más bien, liberación) (Cf. Avanzazo, 1974: 309-321). Incluso, la etimología de la palabra *bautizo* realza el agua como elemento purificante (del griego *βαπτίζω*, sumergir, zambullir, empapar). Es notoria la presencia acuática como redención de los pecados. Advierto que he hecho alusión a sólo una de las formas de remover el pecado, que, en el contexto de culpa como polución, me ha parecido la más ajustada. Así, la mancha del pecado original es lavada ante los ojos de Dios, por lo que el pecado puede entenderse como contaminación.

Por otro lado, podríamos asumir que la muerte también cobra una importancia punitiva en ambos relatos. En el mito de Dioniso, los Titanes son fulminados por el rayo de Zeus: su crimen es pagado con su sangre. Hemos visto, hasta ahora que, en el mito hebraico, el sufrimiento es el precio alto que se paga. Pero, ¿Sería correcto hablar de la muerte también como un castigo? El relato, tal cual lo conocemos, no hace referencia alguna a una sentencia de muerte inmediata ni mucho menos a un dios furioso que extermine su creación (quizá porque el hombre es eso: su creación). Empero, no de manera tan directa, hay una sentencia de Dios acerca de la muerte, no como una imposición sino como un deseo: “Ahora, pues, cuidado,

no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre" (Génesis, 3: 22). Es decir, el hombre no fue creado de manera inmortal: es mortal, perece, y parece ser que Dios, a manera de triunfo, cierra toda posibilidad de inmortalidad. Pero, ¿Por qué triunfó? La creación del hombre, a imagen y semejanza de Dios, lo hace la criatura más perfecta entre todas. La persuasión del demonio, simbolizado con la serpiente, resulta efectiva: ha logrado que Eva primero, luego Adán, contraríen las prohibiciones de su creador, por lo que parecería que el eterno enemigo de Dios ha ganado el pulso y éste, para mantener su integridad de Todopoderoso, los expulsa del Edén antes de que puedan hacerse con el árbol de la Vida.

Hay un asunto que no debe pasarse por alto, en relación con lo anterior, y es que Dios reconoce que el hombre ha alcanzado su nivel: "¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal!" (Génesis, 3: 22). Es decir, el hombre ha alcanzado un grado de discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto, algo hasta cierto punto concordante con la naturaleza titánica y divina que posee el alma del hombre (recordemos que el hombre, en el Génesis, tiene también una participación divina en cuanto Dios insufló en él el aliento de vida y al alcanzar posteriormente el discernimiento propio de la Providencia), pero sólo es, reitero, hasta cierto punto.

Tomemos nuevamente el mito de Dioniso: los Titanes cometen su crimen, son fulminados y de las cenizas se crea el hombre, que no ha participado directamente sino que por ser ceniza de los culpables lo hace un ser tan responsable como aquellos (como su prolongación, por así decirlo). Al no haber participación humana en el crimen de aquéllos, el hombre vive con una naturaleza propia que desconoce y el orfismo le ayuda a revelar y a superar ese lado titánico de su alma que le ha condenado. No hay sentimiento de culpa, como está claramente expresado. Todo lo contrario parece ocurrir en el mito de la caída: "Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Este contestó: Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí" (Génesis, 3: 9-10). Hay un giro interesante en este pasaje, que lo distancia bastante del mito de Dioniso Zagreo, como lo es una primera interiorización de la consecuencia de su acto, y es avergonzarse de su desnudez. Adán, el *protohombre* se ha hecho consciente, se ha dado cuenta y manifiesta temor ante su estado. El espíritu de Adán se ha despertado de su sueño, como lo interpreta Kierkegaard (Kierkegaard, 1946: 58), espíritu que es, en palabras del filósofo danés, el yo, "una relación que se refiere a sí misma" (Kierkegaard, 2005: 15). Es decir, ocurre una subjetivación de Adán que lo pone en relación con sus actos. Sin lugar a dudas, lo que manifiesta aquí es vergüenza antes que culpa, pese a que más adelante se encuentran una serie de justificaciones que así lo delatan: "Él replicó: ¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo?, ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?

Dijo el hombre: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí. Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: ¿Por qué lo has hecho? Y contestó la mujer: La serpiente me sedujo, y comí" (Génesis, 3: 11-13). Tales afirmaciones me llevan a pensar que en ese momento, tanto Adán como Eva, en su yo despierto, manifestaron un grado de culpa tal cual la entendemos; es decir, ha generado en ellos un sentimiento de responsabilidad por lo ocurrido, sólo que es manifestado en sentido contrario. ¿O por qué razón ambos arguyen que fue otro quien los indujo a desobedecerlo? No veo otra que el miedo a enfrentar lo que hicieron, lo que de por sí es un sentimiento y buscan librarse del otro sentimiento, el de responsabilidad, acusando a otro.

Veamos otro aspecto: la motivación. ¿Qué motivó la desobediencia de los Titanes y qué la de Adán? Los Titanes han sido la figuración de la insubordinación, de la desobediencia, del mal o de lo que atenta contra el orden establecido en el mundo, según la idea griega. Podría afirmarse que era su naturaleza misma, la de no dejarse dominar por Zeus. Añadido a esto estarían las instigaciones de Hera, puesto que Dioniso era su hijastro (y es ya conocido el modo de actuar de Hera en sus roles mitológicos). Esta desobediencia tiene un trasfondo de poder, pues Dioniso gozaba de las prerrogativas de su padre Zeus, mientras que los Titanes fueron relegados al Tártaro, es decir, perdieron el poder. ¿Qué impulsó la caída de Adán? Una prohibición. Revisando el relato, encontramos una relación de subordinación del hombre, pero en una condición de inferioridad, no tanto de dominio ya que se le dio todo lo existente en el paraíso (Génesis, 1: 28). Dios, lo que se reserva, es la sabiduría, pero el hombre parece entrar en un conflicto entre obedecer el mandato o hacer uso de su condición de *imagen y semejanza* (Génesis, 1: 26) que se supone no ser solo en lo referente a dominar lo creado.

El hombre está sediento al lado de una fuente de aguas frescas con la prohibición de beber. Parece un poco contradictoria la idea de que Adán quisiera "el saber" cuando se ha dicho que su yo aún no estaba. Sin embargo, me adhiero a la explicación que brinda Kierkegaard en su obra *El concepto de la Angustia*, y es que la concupiscencia, el deseo de tener algo, ha motivado la caída. La concupiscencia, con la que, según la doctrina protestante, nace el hombre. No me parece negable que haya desde aquí una tendencia a obtener lo que les fue prohibido, que opere la concupiscencia. Todo el diálogo de la serpiente con Eva parece revelar que quisieron suplir una carencia que les fue impuesta por su creador y que, a su vez, hubo el deseo de ser iguales a Dios, de transgredir sus órdenes: "Replicó la serpiente a la mujer: De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal. Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió" (Génesis, 3: 4-6).



Al hombre le falta el saber, pero no en vano el mito parece mantener la idea del peligro de la sabiduría en poder del hombre. Pareciera también que el mito encierra una lucha tácita por el poder, poder circunscrito al saber, pues Dios no ha querido que el hombre tenga la capacidad de discernimiento, la sabiduría, algo que lo haría igual a aquél y que luego él mismo reconoce cuando, en satisfactoria consolación, manifiesta su temor de que el hombre también haga lo mismo con el árbol de la vida y entonces sea totalmente igual a Él. En contraste, como he expuesto, los Titanes no desobedecieron a causa del conocimiento, como sí ocurre en la caída (nótese también que en ambos relatos hay una intervención de un sujeto determinante, Hera y la serpiente, que en ambas doctrinas son también la oposición a los designios del dios dominante).

Una última diferencia entre ambos mitos está dada en la presencia de una división sexual. Me refiero específicamente a la presencia de la mujer en el relato de la caída. En el relato órfico, como ya ha quedado explicado, no hay presencia del hombre como agente sino como resultado, mientras que en el relato hebreo el hombre sí es el agente. Más aún, está la presencia del hombre y de la mujer, sólo que la mujer es presentada como un ser débil y persuasible. Mas no creo que la mujer tenga en el fondo un papel degradante. Si leemos nuevamente el relato, la mujer es quien da el salto por el conocimiento, es quien toma la iniciativa y pese a escuchar a la serpiente, hace algunas objeciones, muy sencillas, a los argumentos del ofídico, mientras que Adán, ciegamente, toma el fruto y lo come. A pesar de esto, la mujer no deja de tener una connotación peyorativa: el castigo que le impone Dios, además del dolor al parir, es también la subordinación al hombre. Y la inferioridad de la mujer es más resaltada cuando Dios reprocha al hombre por escuchar a la mujer, dando a entender que ella está por debajo de él. Pero parece que esta relegación de la mujer es una constante que se puede rastrear fácilmente en muchos otros pasajes de la Biblia.

Tenemos entonces, producto de la comparación anterior, dos nociones de culpa que parten de una sola. El pecado original, presente en ambos mitos, sirve de inicio para constituir sendas formas de pensamiento cruzadas tan sólo por esta idea. Me refiero específicamente a que el pecado original es la base de dos doctrinas que entienden la culpa como una impureza con la que nace la humanidad, que no el hombre, pues en el relato órfico el hombre sí nace con esa culpa y en el judío el hombre nace inocente pero se condena inmediatamente a cargar ese peso que perseguirá a su descendencia. El viraje está en que, mientras que el hombre griego órfico apenas comienza a asimilar su culpa original en un alma que vive atormentada, mas él no es consciente de ese sufrimiento y mucho menos de esa falta por la que debe purgar reencarnaciones; en el mito bíblico el hombre interioriza la responsabilidad a un sentido moral: sabe que ha actuado de la manera prohibida y busca evadir su papel en la acción, pese a que sigue presente la idea del pecado original. Desde un principio, el relato bíblico tiende

hacia una noción mucho más individual, a la asimilación de los actos cometidos y la interiorización de sus consecuencias. No en vano podría decirse que está cimentada en la responsabilidad personal (Cf., Neher, 2002: 124).

Con todo esto, no busco afirmar quién influyó en quién; simplemente deseo establecer los puntos distantes y cercanos de ambos relatos, para hacernos a la idea de cómo la culpa ha estado y sigue presente en nuestros días.

## **CODA**

Para finalizar, quiero realizar una reflexión acerca de las conclusiones que se han deducido de esta investigación. En primer lugar, hemos visto cómo en ambos mitos subyace la noción de pecado original y que éste condena al hombre a la realidad que vive, y cómo ambas culturas procuraron medios y formas de expiarlo para lograr la felicidad y armonía con el dios del que se separaron, voluntaria o involuntariamente. Por supuesto, se trata de mitos, creaciones fantásticas con pretensiones explicativas que no deben tomarse literalmente, y que Occidente ha despojado de su valor al reducirlos a supercherías. Gran parte de este tratamiento actual se debe a la conocida tradición racionalista de nuestra cultura, que, al no encontrar sustento lógico para las divinidades o para actos prodigiosos, los sepulta con un alud descalificativo. No obstante, es interesante cómo a pesar de haberse “superado”, las manifestaciones religiosas dan fe de su permanencia en la mentalidad de los hombres, que para el caso específico de la culpa como polución derivada de un pecado original, aún conserva prácticas que evidencian que los hombres aún sienten de la misma manera lo que sintieron muchos siglos atrás. Sacramentos, liturgias, un Mesías, son sólo formas de decir que aún Occidente sigue creyendo lo mismo de sus antecesores. Aclaro que de ninguna manera es mi intención hacer un juicio de valor acerca de esta conducta. Lo que quiero destacar es cómo Occidente aún vive de las ideas del mito, cómo, evidentemente se ha erigido sobre un mito, mito que aún retiene, a pesar de que haya creyentes y no creyentes: el eco de aquellos relatos sigue resonando en los oídos de esta época.

Un argumento de oposición afirmaría que ya no creemos en seres mágicos ni sobrenaturales, pues la humanidad evolucionó y entró en el terreno de la razón. De acuerdo, pero tampoco podemos desconocer la función del mito y anatematizarla con el adjetivo de “irracional”. Personalmente, no creo que el mito haya sido ajeno a la razón. Basta con ver el relato mítico, cualquiera que sea, para darse cuenta de que tiene su lógica interna, que es coherente y explica un fenómeno cuyas causas naturales eran desconocidas entonces, y que eran efectivas al momento de dar un punto de vista acerca de eso que se quería saber. La aparición de la razón, digamos, sólo ha transformado lo que es el mito; ha

reemplazado dioses por variables, por datos verificables y aún se enuncian teorías probables pero inverificables, que apelan a un principio aún desconocido pero del que se asume su existencia. Me permito tomar un postulado científico para adaptarlo a mi punto de vista acerca del mito: El mito no se destruye, sólo se transforma. Y Occidente debe su base a estas explicaciones cuyas consecuencias aún siguen tan vivas como antes. Su cimiento es el relato mítico.

## REFERENCIAS

Adkins, Arthur (1960). *Merit and responsibility. A study in Greek Values*, Oxford: Oxford University press.

Aristófanes (2005). *Los pájaros*. Traducción de Javier Martínez García, Madrid: Alianza.

Avanzo, Martín (1974). "El sentido del bautismo en el judaísmo y en el evangelio". En: <http://www.scribd.com/El-Bautismo-en-El-Judaismo-y-en-El-Cristianismo/d/6616307> (Visitado el 1° de junio de 2010).

Bell, Daniel (1999). "Las contradicciones culturales de la modernidad". En: [http://books.google.com.co/books?id=uwY9FWoLZg4C&pg=PA229&lpg=PA229&dq=cultura+de+verg%C3%BCenza&source=bl&ots=7SeyTtLFZQ&sig=uc\\_DJ4VaCfGBppKK9tS8aADABrs&hl=es&ei=4MzUS8\\_kOpGimwObtpnNDw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=7&ved=0CBoQ6AEwBjgK#v=onepage&q=cultura%20de%20verg%C3%BCenza&f=false](http://books.google.com.co/books?id=uwY9FWoLZg4C&pg=PA229&lpg=PA229&dq=cultura+de+verg%C3%BCenza&source=bl&ots=7SeyTtLFZQ&sig=uc_DJ4VaCfGBppKK9tS8aADABrs&hl=es&ei=4MzUS8_kOpGimwObtpnNDw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CBoQ6AEwBjgK#v=onepage&q=cultura%20de%20verg%C3%BCenza&f=false) (Visitada el 5 de mayo de 2010).

Bernabé, Alberto (2008). *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de Mitología*, Madrid: Abadía.

BIBLIA DE JERUSALÉN. Disponible en: <http://www.bibliacatolica.com.br/03/1/3.php>

Brunschwig, Jacques y Lloyd, Geoffrey (2000). *El saber griego*, Madrid: Akal.

Dodds, Eric (1951). *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araújo, Madrid: Alianza.

Eliade, Mircea (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Volumen I: De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Traducción de Jesús Valiente Malla, Barcelona: Paidós.

Esquilo (2008). *Los Persas*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Alianza.

Esquilo (2008). *Los siete contra Tebas*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Alianza.

Esquilo (2008). *Euménides*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Alianza.

Eurípides (2006). *Ión*. Traducción de José Alemany y Bolufer, Madrid: Edaf.

Guthrie, William (1993). *Orfeo y la religión griega*. Traducción de Juan Valmard, Madrid: Siruela.

Hesíodo (1997). "Trabajos y días". En: *Obras y fragmentos*. Traducción de Antonio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos.

Homero (2007). *Ilíada*. Traducción de Emilio Crespo, Barcelona: RBA libros.

Homero (2008). *Ίλιάς*. En: <http://users.uoa.gr/~nektar/arts/tributes/omhros/index.htm> (Visitada el 3 de junio de 2010).

Homero (2008). *Ὀδύσσεια*. En: <http://users.uoa.gr/~nektar/arts/tributes/omhros/index.htm> (visitada el 3 de junio de 2010).

Jaeger, Werner (1994). *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau y otros, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Kierkegaard, Sören (1946). *El concepto de la angustia. Simple investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, Sören (2005). *Tratado de la desesperación (La enfermedad mortal)*. Traducción de Carlos Liacho, Buenos Aires: Quadratta.

Neher, André (2002). *La filosofía hebrea y judía en la antigüedad. El pensamiento prefilosófico y oriental*, Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Platón (2007). *Crátilo*. Traducción de Luis Roig de Lluís y otros, Madrid: Espasa Calpe.

Platón (2007). *Menón*. Traducción de Luis Roig de Lluís y otros, Madrid: Espasa Calpe.

Platón (2007). *República*. Traducción de Luis Roig de Lluis y otros, Madrid: Espasa Calpe.

Will, Edouard (1997). *El mundo griego y el oriente*. Traducción de Javier Fernández Nieto, Madrid: Akal.